

W. Pannenbergにおけるキリスト教倫理の構造 「法の神学」との関連で

著者	佐々木 勝彦
雑誌名	東北学院大学論集．教会と神学
号	6
ページ	61-96
発行年	1975-03-31
URL	http://id.nii.ac.jp/1204/00024364/

W. Pannenberg における

キリスト教倫理の構造

—「法の神学」との関連で—

佐々木 勝彦

I

W. パネンベルクと彼の友人達によって編集された『歴史としての啓示』(*Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 1965³.) は、パネンベルク・グループの神学理解を端的に示すとともに、その後の彼の作品の見取図の役割をはたしている¹⁾。彼はその中で啓示の教義に関する教義学的命題を次の七項目にまとめている。

[1] 神の自己啓示は、聖書の証言によれば、神顕現の場合のように直接的ではなく、神の歴史的行為を通じて間接的に成就されてきている²⁾：例えば、出エジプトの出来事はヤハウェの歴史的救済行為であり、この歴史的実事が信仰をうみ出した(出エジプト 14: 31 参照)。申命記、預言者、黙示文学もそれぞれの状況の中で神の自己啓示を神の

1) A. D. Galloway (*Wolfgang Pannenberg*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1973.) は W. パネンベルクの神学を「歴史としての啓示」(*Offenbarung als Geschichte*—以下、OaG. と略記) からではなく、彼の人間論 (*Was ist der Mensch?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. —以下、WidM. と略記) から展開しているが、彼の神学の構造からして、われわれは彼の啓示論から入るのが適当と考える。

2) Cf. OaG., 91 ff.

歴史的行為と考えている。特に捕囚以後の黙示文学は、ヤハウェの究極的自己啓示を歴史の終末に待望しており、イエスの復活と生涯はこの預言者の・黙示文学的終末待望の中でのみヤハウェの終末論的自己啓示となる。パウロの場合にも、救済の出来事の「過去性」、聖霊の「現在性」、信仰者の「未来性」は神の終末論的接近の中で一つに結合されている。

[2] 究極的啓示は啓示史の初めにではなく終りに起る：神の自己啓示の間接性は必然的に究極的啓示の問題を惹起し、それは歴史の終末の問題と関連する。旧約聖書から黙示文学³⁾への移行過程の中に、神の自己啓示の範囲の拡大と啓示内容の継続的修正がみられる。約束された土地の取得は申命記記者にとって啓示史の終りを意味したのに対し、捕囚以後、ヤハウェの究極的啓示は未来のことと考えられるようになった。黙示文学では、救済の決定的出来事が未来の事柄として待望され、現在の意味がトータルに隠されたままになっている。啓示の範

3) Cf. OaG., 95 ff. W. パネンベルクは明らかに D. Rössler, U. Wilckens らの黙示文学理解に強く影響されている。これに対し例えば H. D. Betz は次の四点を批判する。① G. von Rad などの見解からしても、黙示文学が旧約の預言から発展したとの前提は全く不確かである。② 普遍史は黙示文学思想の中心テーマではない。終末は歴史の成就ではなく、歴史の廃棄をもたらすだけである。③ イエスは確かに黙示文学の背景から理解される面をもっているが、単なる黙示文学者 (Cf. OaG., 50 f.) ではない。④ パウロの思想もまた黙示文学思想で片づけられない複雑な内容をもっている。したがって、黙示文学を少なくともパネンベルク・グループが考えているような仕方で宗教史的根拠とすることはできない (H. D. Betz, "The Concept of Apocalyptic in the Theology of the Pannenberg Group," *Journal for Theology and the Church*: Herder And Herder, 6, 1969, 192-207.)。その他、高森 昭「解釈学の諸問題」日本基督教団出版局、1974 年、佐竹明「新約聖書と黙示文学」「聖書と教会」1971, 4. 参照。

囲（歴史）の拡大は、イスラエルの神が民族神から普遍神となることに対応している。唯一神の普遍性は全歴史の終りにのみ示されるのであり、イスラエル宗教をその発生において超自然的なものと考えする必要はない。さらに異教徒を包括することが神の終末論的啓示の普遍性に属するとすれば、古代教会がギリシア精神との同化を通じて神学を形成していったことも意味豊かなものとなる。

[3] 歴史的啓示は、神性の特別な顕現とちがって、見る目をもつすべての者に開かれている。すなわち歴史的啓示は普遍的性格をもっている⁴⁾：確かに何人といえども自己の理性や力で神を知ることはできないが、神の救済行為は特別な者にのみ知られ、与えられる秘密や神秘的出来事ではない。信仰はイスラエルの歴史とイエス・キリストの歴史に働く神の啓示を知る根拠ではなく、むしろこれらの出来事を受容することによって真の信仰がうみ出される。歴史に働く神の行為に関する知識が信仰の根拠なのである。信仰は、神の未来に対する信頼である。預言者はイスラエルの長い歴史の中で神に依拠しうることを体験したがゆえに預言し、キリスト者もまたイエスの運命のうちに啓示された神の出来事を信頼しうるがゆえに信ずる。そして信頼の行為において信仰者は出来事に関する自己自身の像をのりこえ、自己の生の根拠である歴史の新しくよりすぐれた理解に到達することができるのである。

[4] 神の普遍的啓示はイスラエルの歴史の中ではまだ実現されていなく、ナザレのイエスの運命の中に、すべての歴史の終りが先取りされる形ではじめて実現されている⁵⁾。[5] キリストの出来事は、孤

4) Cf. OaG., 98 ff.

立した出来事としてイスラエルの神の神性を啓示しているのではなく、イスラエルとともに神の歴史の一部としてその神性を啓示している⁵⁾：キリスト論はイエスを「イエスは神のキリストである」との信仰告白の根拠として取扱うが⁷⁾、その方法は、受肉概念が中心となる「上から」(von oben)のキリスト論ではなく「下から」(von unten)のキリスト論でなければならない⁸⁾。というのは「上から」のキリスト論には次の難点があるからである。第一に、キリスト論の課題はイエスの神性告白の理由を明らかにすることにあるにもかかわらず、イエスの神性が前提されていること。第二に、イエスとイスラエルの関係が補足的なものになっていること。第三に、われわれ人間は歴史的に限定された状況で考えうるにすぎなく、神の立場に立てないことである。「下から」のキリスト論と救済論的関心は不可分離のものであるが、客観的・歴史的認識の対象であるキリスト論は救済論に先行する。それはナザレのイエスから出発し、特にイエスの「復活」に焦点をあわせる。イエスの復活の史実性は——W. パネンベルクの原始キリスト教の復活伝承〔(i) 復活した主の顕現（特に第一コリント 15：1-11）(ii) 空虚な墓の発見〕の分析によると⁹⁾——確実なものであり、イエスの復活は大別して以下の五つの内容を含んでいる¹⁰⁾。① イエ

5) Cf. OaG., 103 ff.

6) Cf. OaG., 107 ff.

7) Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1964, 15. 一以下, GdC. と略記。

8) Cf. GdC., 26 f. 「下から」のキリスト論に対しては、大木英夫教授の聖書正典論からの批判がある（大木英夫「歴史神学の構想」「渡辺善太ーその人と神学」キリスト新聞社、昭和47年、369-389頁）。

9) Cf. GdC., 85 ff.

スの復活とともに世界の終末が始まっている（ローマ 5:12 ff., 8:29, 第一コリント 15:20, 等）。② イエスの復活によって神御自身がイエスの生前の行為を嘉納された（使徒行伝 2:36, 3:15, 5:30 f.）。③ イエスは復活によって「人の子」に非常に近くなり、「人の子」は再び来りたもうイエスに他ならないことが明白になった。④ イエスの復活とともに世界の終末が始まっているとすれば、神は究極的にイエスのうちに啓示されている。⑤ 異邦人伝道はイエスの終末論的復活によって動機づけられている。W. パネンベルクはこの五つの内容を含みイエスの復活が預言者的・黙示文学的地平と深く結びついていることを強調する。また世の終りに関する黙示文学的表象に含まれている死者の復活は、人間の本来の規定（die Bestimmung）が地上の生では究極的成就にいたりえないことを表わしている。復活の普遍性は人間の規定の統一性を示しており、イエスの復活はこの死者の普遍的復活の初穂——先取り——である。しかも、このキリストの出来事と人間学的に解釈された黙示文学的待望の意味での世の終りの内容的類比は、再臨遅延の問題によって無意味となることはないのである。

[6] 異邦人キリスト教会における非ユダヤ教的啓示概念の形成は、イエスの運命に働く神の終末論的自己証示の普遍性を示している¹¹⁾：異邦人伝道は前述の如くキリストの出来事がもつ終末論的性格の必然的帰結であるが、それは同時にキリスト教とグノーシス思想との衝突の時でもあった。聖書の啓示思想とグノーシスのそれとの間にはいく

10) Cf. op. cit., 61 ff.

11) Cf. OaG., 109 ff.

つかの相違点がある。① グノーシスの啓示は直接的交わりを意味し、歴史意識を欠いている。他方、聖書の啓示は歴史を通じて働く神の間接的自己啓示である。② グノーシスの啓示は選ばれた少数者にのみ知られる秘密であるが、聖書の啓示はすべての人に示されている。③ グノーシスは神性が人間のうちに顕現することを強調する。したがってキリスト教グノーシスも「受肉」に焦点をあわせるのに対し、聖書はイエスの復活、十字架、宣教を強調する。しかし、これらの相違にもかかわらず、原始キリスト教は神の終末論的啓示の普遍性のゆえにグノーシスの啓示理解を变形して受容した。その結果、ナザレのイエスを死人の中から蘇らせた神が異邦人の神でもあることが明らかになった。ただし、「受肉」概念はあくまでもナザレのイエスの運命に働く神の歴史的自己証示の解釈にすぎないことを忘れてはならない。

[7] 言葉 (das Wort) は預言としての自己啓示と関連している¹²⁾：歴史はいわゆる裸の歴史的事実から構成されているのではなく、希望と想起のうちに働く理解と結びついている。理解の前進それ自体が歴史的出来事であり、意味と事実は分離されえない。伝承や期待と関係のない自然現象は意味をもたなく、歴史には伝承や待望の中でのみ理解される歴史自身の言葉がある。そしてこの言葉と啓示の間には次の三つの関係がある。① 約束としての神の言葉 ② 指示・命令としての神の言葉 ③ ケリュグマとしての神の言葉、がそれである。

以上、われわれは W. パネンベルクの啓示理解を概観してきたが、このような啓示理解から一体いかなる「キリスト教倫理」がうまれる

12) Cf. op. cit., 112 ff.

のであろうか。次の課題は W. パネンベルクの「キリスト教倫理」の構造を明らかにすることである¹³⁾。

II

1968 年に発表された論文『歴史的諸事実とキリスト教倫理』 („Geschichtstatsachen und christliche Ethik“, *Evangelische Kommentare*, Dezember, 1968. 以下, GucE. と略記) の中で, W. パネンベルクはキリスト教倫理を「変革の倫理」(die Ethik der Wandlungen) と規

- 13) 本論では W. パネンベルクの神学形成の歴史的背景及び神学史的位置づけに関する考察を割愛した。彼が G. von Rad の影響を受けつつ, K. Barth を中心とした弁証法神学と R. Bultmann を中心とした実存主義神学における「歴史的現実世界の喪失」の克服・綜合を意図していることについては, Ignace Berten, *Geschichte·Offenbarung·Glaube*, München: Claudius Verlag, 1970., AD. Galloway, *Wolfhart Pannenberg*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1973., 佐藤敏夫「信仰と歴史」『教養学講座 2』日本基督教団出版局, 1972 年., 佐藤敏夫「歴史の神学」『教養学講座 3』日本基督教団出版局, 1974 年., 大木英夫「終末論」紀伊国屋新書, 1972 年. を参照。なお W. パネンベルクと Hegel の関係については, 彼自身が次のように語っている。「キリスト教神学はヘーゲル哲学を自己の苦しい状況からの救済手段として, キリスト教の本質に対する合理的批判・攻撃からの解放として, またこのような攻撃に対する避難所を無内容な内面性に求める圧力からの解放として, 歓迎する十分な根拠をもつと考えられる。近代の偉大な思想家の中でヘーゲルほどにキリスト教を啓蒙主義によって奪われた王座に再び据えようとした者はいない。彼はこれを……キリスト教の啓示それ自体に基礎づけて行った。」 („Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels“, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, 93 f.) また邦文による W. パネンベルクの神学の批判としては, 上掲の書物の他に, 佐藤敏夫『プロテスタンティズムと現代』新教出版, 1970 年., 大木英夫「歴史神学の構想」『渡辺善太ーその人と神学』キリスト新聞社, 昭和 47 年., 野呂芳男「実存論的神学と倫理」創文社, 昭和 45 年., 近藤勝彦「パネンベルクとモルトマンにおける啓示と歴史」『神学』33. を参照。

定している。変革の倫理は人間と社会を「過程」としてとらえ、人間を現にそうあるものから、人間の規定にしたがって、そうなりうるものへの途上にある存在と考える。既存のものはすべて、可能かつ必要な変革への出発点として倫理的反省の中に入ってくる。キリスト教倫理は今や「秩序の倫理」から「変革の倫理」にならねばならない。これが W. パネンベルクの主張である。この変革の倫理が前述の啓示理解と密接に関連していることは無論である。イスラエルは歴史が神の約束と成就の間の緊張からうみ出され、現在が将来¹⁴⁾の成就をめざしていることを発見した¹⁵⁾。イスラエルの歴史意識は、自己が神の約束に基づき、さらに黙示文学的表象が示すように、歴史的に経験されるすべての成就をこえて将来の究極的成就にむかうべきことを発見した。すなわち、イスラエルの歴史意識は終末論的思惟に規定されていた。この「約束—成就」の構造は新約聖書の終末論にもあてはまり、例えばパウロにとっても本質的なものとなっている（ローマ 9-11 章）。イエスの復活もこの「約束—成就」の構造をもつイスラエルの歴史の中でとらえられる時、はじめて本来の姿、すなわち歴史の終末の先取りとしての意味内容を開示する。イエスの復活はアポカリュプティック

14) 本論文では「未来」と「将来」の用語上の区別をしないで用いる。独語の *Zukunft* が含みもつ *adventus* の意味については、ユルゲン・モルトマン「最近のプロテスタント神学における終末論の問題」(大木・佐々木訳)『形成』No. 33-44, 特に No. 39 を参照。

15) Cf. W. Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 1971², 22 f. なお、歴史神学におけるキリスト教倫理の基礎づけに関しては、大木英夫「現代におけるキリスト教社会倫理」『講座 現代世界と教会 II』日本基督教団出版局, 1971 年, 大木英夫「終末論と倫理」『キリスト教倫理辞典』日本基督教団出版局, 1967 年, を参照。

な終末待望の先取りであり、それは啓示の絶体的意義を担っている。しかしながら、歴史はまだ完結していない。終末の先取りは啓示されたが、歴史全体としての啓示はいまだ完了していないのである。このことから、現存するすべてのものを、究極的成就をめざしつつある存在と考える視座がうまれてくる。被造物全体がその暫定的性格においてとらえられなければならないのである。

それでは、この「変革の倫理」は従来哲学や倫理学がテーマとしてきた「存在」や「善」の問題をどのように位置づけるのであろうか。W. パネンベルクによると、倫理学は命法の上ではなく、終末論的存在論¹⁶⁾の上に正しく基礎づけられねばならない。倫理学はあるがままのものと誠実に対峙しつつ、あるはずのもの、あり得るもの、あるべきものを指し示さなければならない。その最良の出発点は善の探

-
- 16) W. パネンベルクにおける終末論と存在論および創造論の関係について、本論では倫理との関連でふれるにとどめた。彼の基本的考えは次の引用にみられるとおりである。「創造の真の本質は、まず第一にイエスの告知する到来しつつある終末の光の中で開示される。それは創造自体の理解にとっても根本的意義をもっている。創造を大昔に生起した行為、そして現在われわれがその結果にかかわっている行為と解してはならない。そうではなく、すでに過去に属するものをも含めたすべてのものの創造は、万物が終末からはじめて真に現在のものになる限りで、究極的未来、すなわちエスカトンから生起する。」(GdC., 237.)「神の永遠なる創造行為は時間の終末においてはじめて展開される……神の創造行為の時間的展開は世界の初めからではなく、その終末論的成就から理解されるべきである。」(GdC., 407 f.)「われわれの考察は、因果律の概念に通常前提されている時間の連続を逆転させた上に基礎づけられている。……この終末論的創造論の試みは、神の愛の新しいとらえ方の中に中心をもっている。」(TaKG., 70.)なお「自然法則」については、W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1972, 49. (以下、DG. と略記。)TaKG., 67. を参照。E. Bloch との関係については註 46) を参照。

究、人間にとって善なるものの探究である。というのは、人間の行為の構造そのものが善への探究を開示しているからである。善の探究は、現在の諸条件に制約された人間とちがった何ものかの探究、人間の現状をより良きものへと変革する力をもっていると信じられている何ものかの探究である。善とは、人間がいまだ決定的な仕方では所有していないもの、人間が依然として実現すべく追求すべきものであり、それ自体のうちに価値と存在の相違を含みもっている。倫理的探究の究極的目標はアリストテレスが主張したような幸福や徳ではない。善の本性が幸福という主観的基準によって定義しえないことをはっきりと主張したのはアウグスティヌスである。彼は倫理的探究の目標である究極的善を神と考えた。アウグスティヌスでは善と神のこの結合はプラトンの伝統の連続線上にあったが、反面、重要な相違点も存在した。それはアウグスティヌスの意志的神理解である。しかしながら、神理解の人格的要素にもかかわらず、彼は此岸的世界の変革にむけられた本来のキリスト教的終末論に影響されることはほとんどなかった。その結果、神はそれ自体の超越性において把握され、世界から分離されるような超越的・自己充足的存在者と考えられている。だが聖書の神はそのようなお方ではない。神は世界の創造者であると同時にその未来として世界に関与するお方である。神の支配は依然として未来的であり、神の現実存在の全き啓示も未来的である。これは、いまだ決定的な仕方では所有されていず、常にわれわれの追求の対象である善の未来性に対応している。接近しつつある御国の到来と同一である神はいわば「善の具現者¹⁷⁾」であり、それは人間のあらゆる善の探究を超えている。この意味で切迫した神の国の思想は善の観念を完成し、す

すべての倫理的言説の究極的地平を規定するものである。

神は孤立した超越的・究極的善ではなく、現在に働く未来としての究極的善である。そしてこの善の探究は歴史的世界への関心をひきおこす。というのは、善の探究は世界にむかう神の愛のダイナミズムとそれへの参与の発見だからである。キリスト者は、自己の生の成就が神の世界肯定というより大きな愛のうちに包摂されていることを知り、この神の愛に参与することによって、自己の個人主義的幸福をのりこえる。人間仲間への愛は到来しつつある神の国への参与である。正しく理解されるならば、恩寵とは、あらゆる人間の業に対する到来しつつある神の国の存在論的優位性とそれに参与する可能性に他ならない。神の国の未来は無力な超越性ではなく、緊急的・切迫的未来を意味し、絶えず新たな行動の可能性を開放する。他方、それはあらゆる社会制度が暫定的なものにすぎないことを明らかにする。神の未来的超越は現在に対して批判的に距離を保つべくわれわれを助けると同時に、依然として現在の変革へとわれわれをかりたてる。だが、個人あるいは社会が現在の必要性に応じて変化することを拒む時、すなわち愛による変革の要求を拒絶する時、未来は破滅、歴史における神の審判となる。人間は切迫する神の国の中に約束されたよりよき未来にむけて規定されているがゆえに、既存の秩序の永遠性を否定するのである。

さて、われわれは次にこの「愛」による変革の具体的内容を展開しなければならないが、変革の方向をより明確にするために、まず「愛」

17) W. Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia: The Westminster Press, 1969, 111. —以下, TaKG. と略記。

とイエスの関係を考察する。W. バネンベルクによると、イエスは、接近しつつある神の国がその完全な姿で到来する前に告知された事実の中に神の愛の啓示を見い出した。イエスは、切迫した神の国を告知する彼自身の活動の中に、この告知における神の主権の開示の中に、また御国の告知が惹起した信仰の中に、神の愛の啓示を見い出した。御国到来の事前告知によって、人間は神の未来に対して自己を開放する機会を与えられており、その突然の到来によって圧倒されたり、征服されたりすることはない。したがって、この告知は人間に対する神の愛にみちた関心を啓示しており、救済とはこの万物の未来を決定するお方との交わりである。人間はこのお方との交わりのうちに自己の究極の意味と本質、すなわち人間の規定の成就を、今、ここで、先取りすることができる。それは切迫した神の国の使信を、今、ここで、受容する以外の何ものをも要求しない。すべての者の罪を全く無条件に赦すイエスの権威もこの未来なるお方との交わりから理解される。神の創造的愛は赦しを通して新生への道を切り開く。神の創造的愛のみが一般にあるものが存在する理由であり、それによって世界は滅びではなく救いを待望することができる。それは人間共同体の存在根拠であり¹⁸⁾、現在と過去を克服かつ統一する未来の力である。一つ一つの出来事は独特なものとして創始され、しかもそれはその出来事と他の出来事との結びつきを保持しようとする創造的愛によって支えられている。もろもろの出来事は相互に関係をもちながらそれを創造した愛に参加しており、創造的愛は綜合力（統一力）である。愛においてこそ、未来からの偶然的出来事の生起と歴史的過程へのその開放が可

18) Cf. GdC., 240.

能となり、自由がうみ出されるのである。

「愛は世界へとむかう神的回心の構造であり¹⁹⁾」センチメンタルな情感ではない。真の愛は相手に実存の独立性を与えつつ全体性を育成し、相手の中にも働いている人間の規定を見い出すことによって相手を人格として尊敬する。愛の目はいまだ実現されざる諸可能性を予見し、相手を彼自身の自由——人間の規定と一致していると感じる状態——へと解放する。しかも、それは私的な事柄ではなく人類全体の可能性である。もしもわれわれが神の愛に参与するならば、われわれは統一にむかう力、最高善を求める共通の探究の中で人類を統合する力に参与する。愛は人格的統合を要求し、人格的統合は自由と平等を要求する²⁰⁾。だが、この自由と平等はストア哲学の主張——すべての人間は本来的に自由かつ平等であったが、彼ら自身の欠陥や社会生活の悪徳によって墮落した——とちがって、人間の究極的運命である。それは人間の現在的事実や何らかの神話起源を意味しない。キリスト者は、キリスト・イエスへの信仰によって今すでにこの究極的運命に参与しているのである。自由と平等が政治の基盤をなす場合、個人が社会の目的となる。しかも、この個人の自由と平等は共同の福祉 (common wealth) あるいは共通善が繁栄するところでのみ成育可能なのであり、共同の福祉は国民主権の上位に位置づけられなければならない。古代デモクラシーの失敗は、拮抗する諸集団が多数者を満足させることに没頭し、共同の福祉を無視したことにある。キリスト教宣教は、拮抗するあらゆる主張に対して共同の福祉の優位を擁護すること

19) TaKG., 117.

20) Cf. GucE., 691 f.

によって、到来しつつある神の国を指し示すのである。

しかしながら共同の福祉とは一体何であろうか。W. バネンベルクはそれを特に旧約との関連で平和と正義と考えている。平和は相互承認を前提とし、それは正義の観念にとっても本質的なものである。平和とは、関係当事者によって相互に承認されている正義の暫定的状態である。正義は一つの社会過程の中で短期間あるいは比較的長期間にわたって暫定的に実現されるものであり、したがって平和も常に暫定的なものである。そしてこの正義はギリシア人の考えとちがって確かに暫定的なものであるが、その形成過程の中には相互承認という愛の要素が存在する。人類の平和は、人類共同体に対し国家利益に勝る優位が与えられる時にのみ存在し、それは相異なる民族的関心や文化形態の相互承認の強化過程を通じてのみ達成可能なのである。われわれがいまだ待望し、そのために働かなければならない人類の終末論的統一の暫定的実現を予見することは、そのような相互承認の中でこそ可能である。しかし、われわれは人間の画一性を強制して人間実存の多元性を破壊してはならない。なぜなら、承認は、各自は自己固有の特殊性を形成することによって共通の人間の規定に参与しているのだという確かさを意味し、常に人間の違いを前提としてその違いの中で共同体を基礎づけるからである。到来しつつある神の国によって規定された倫理にとって、現時点でのわれわれの投企が暫定的性格をおびていることは中心的な事柄である。到来しつつある神の国に対する希望は究極的成就が人間の努力をこえていることを知っている。しかも希望の人間は自らの業の暫定的性格を自覚しつつ、自己自身をこえて神の国の未来へと開放されている。彼は自己のエネルギーを愛によって

担われた希望の業へと開放するのである。

以上、われわれは、W. パネンベルクの「キリスト教倫理」が終末論的「未来」を根拠としていることをつきとめた。しかしながら、これまでの論述の中で全くふれなかった問題がある。それは教会の問題である。W. パネンベルクの教会理解は「教会論は、教会とともにではなく神の国とともに始まる²¹⁾」という言葉の中に端的に示されている。彼のキリスト教倫理が到来しつつある神の国に規定されているように、教会理解もまたそれに規定されている。原始キリスト教会は、みずからを終りの日に注がれる聖霊を先取りしている神の新しいイスラエルと考えたのであり、われわれは初代教会のこの終末論的自己理解を真剣に受けとめなければならない。教会の使命は全人類の運命・歴史の目標を予見し告白することにある。ただし、教会と神の国を同一視することは誤りである。また、教会は神の国の究極的成就ではないがその現在の形態であるとする 것도 危険である。教会とキリストの国の神学的同一化は——それはあまりにも多く、しばしば行われたが——神の国と調和しえないような教会の諸機能・諸権能を合法化することに役立ってきたからである。確かにいかなる教会組織も暫定的性格をまぬがれえないが、教会は自らのこの暫定性にもかかわらず、聖霊の現臨と聖礼典によるキリストとの交わりのゆえに²²⁾、個人と社

21) TaKG., 78.

22) Cf. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München: Claudius Verlag, 1970, 32 ff. —以下, TzTdK. と略記。GdC., 386 ff.

23) W. パネンベルクの言う「永遠」は無時間的なものではなく、神が未来の力として極めて遠い過去さえも支配してきたことを意味する。「永遠とは神の時間であり、…唯一の現在にあらゆる出来事を集合することである。」(WidM., 53.)

会に対し神の未来の到来の中に約束されている究極的生の成就をつきつける。生命に新しい結合と自由を与える愛の御霊は教会の所有物や特権ではない。社会にある教会の偉大な貢献は、世俗社会の専門分化の中ですべての者を永遠者²³⁾の現臨において生の全体性へと接近させることにある。神のみが社会活動の全領域にわたり真の人間の生の結合を可能にする源泉であり、この洞察がそれぞれの領域にあるキリスト者を鼓舞激励する。教会の献身は、現在の生の全次元に対して神の国がもっている力への献身である。教会の唯一・代替不可能な社会的貢献は、人間を生じる究極的神秘すなわち歴史に働く神の目的に直面させ、人間的生の人格的統合をうちたてることである。

キリスト者共同体は、キリスト・イエスを通じて神がその被造物、特に人間に示した終末論的完成のゆえに、全人類に代わって神を讃美しさらにその救済の完成を祈る。キリスト者共同体の礼拝は代理的行為である²⁴⁾。教会が他の制度と区別されて存在するのはこのためである。この礼拝は、終末論的救済が生起してあらゆる生の究極以前の形態が超克されるまで続けられねばならない。教会の機能は予備的であるが、神の国が歴史の中にもたらすはずである人間の規定の究極的成就を人間の社会生活や政治生活が提供しえない限り、教会は必要である。むしろ世俗社会が教会を必要としているのである。しかし、教会は自己を世俗社会に優越すると考え、その純粋さを守ることに専心してはならない。教会は自己自身のためではなく、社会のため、全人類のために存在する。教会は区別された組織として神の現臨の中にある生の全体性を証言しつつ、現在の秩序にその暫定性を想起させるので

24) Cf. TzTdK., 51 ff.

ある。政治との関連で言うならば²⁵⁾、教会は元来政治的共同体を鼓舞してその責任を引き受けさせることに満足すべきである。教会の特別な社会的活動、例えば福祉施設、病院、学校などは副次的、暫定的な

- 25) W. パネンベルクは教会と国家の問題に関し、GucE. の中でほぼ次のような内容を展開している。——到来しつつある神の支配は確かに政治的支配形態をとらないが、例えばヨハネ 18:36 の「わたしの国はこの世のものではない」というイエスの言葉でもって、神の国があらゆる政治問題から中立であると主張する (Cf. K. Barth, *Rechtfertigung und Recht*, 1938) ことはできない。それは切迫した御国が人間の権力的関心に対立する別の起源をもっていることを示している。イエスの使信の中心である旧約聖書の・ユダヤ教的神の国待望の中では、預言者の宗教的に動機づけられた政治批判にもかかわらず、宗教的要素と政治的要素の完全な分離はおきていない。もちろん預言者をわれわれの批判的政治参与の直接的模範とすることは不可能である。預言者が前提としていた宗教と政治の統一は今日ではもはや存在しないからである。イエスが熱心党の政治的メシヤイズムから離れたのは、神の支配の到来を神御自身の業と考えたからであり、それは神の支配それ自体の非政治的把握と関係がない。しかし、原始キリスト教の終末接近待望と初代キリスト者の身分的制約は、到来しつつある御国の政治的広がりを見失わせ、原始キリスト教は結局個人倫理に陥ってしまった。またその後の歴史経過と異邦人伝道は終末接近待望の稀薄化とそれに伴う「秩序思想」の受容を招いた。この神学的に基礎づけられた秩序思想は中世全体を支配し、ルターの二統治説にもその功績にもかかわらず深く影を落している。近世になると、die Zwei-Gewalten-Theorie から生じた宗教と政治の分離傾向は、近代憲法における信仰告白の私的性格と結びついて、宗教の私人化を惹起した。しかしながら、このキリスト教信仰の主観化は政治生活一般の宗教的中立化を意味するものではない。それどころか他のイデオロギーや世界観が宗教の社会学的機能 (社会の精神的統一、価値意識の統一を根拠づける機能) を担っている。したがって、宗教の私人化がキリスト教にとってその啓示の普遍性の主張のゆえに耐えられないのと同様、国家と宗教の完全な分裂は国家にとっても耐えられない。宗教の私人化の克服と宗教と政治の二元論の克服は緊密に関連しており、具体的にこの問題をとく鍵は、キリスト教自体が教派的要請からくる権威主義的生活形態と思维様式からぬけ出しうるかどうかにある。そして今日のキリスト教が自己の教派的複数性の問題と真剣にとりくむ時、それは政治領域の複数性と包括的・精神的統一性の結合のモデルとなりうるのである。(Cf. DG., 164f. TzTdk., 56f.)

ものであり、教会は社会の政治機構に属する方が適切だと思われる責任を国家が引き受けるように準備、努力させる。教会は政治的共同体の代理者としてこのような活動に携わっているのである。教会は、現代社会の中に一つの特定の組織として存在することによって、社会の成就が神の国の中にあることを指し示すという批判的かつ形成的機能を担っている。教会の存在そのものが国家権力に自己の支配の暫定性を承認させ、各時代の政治神話を非神話化する。教会は、他方で、人類の未来の成就が神の国の中にあることを証言し、社会实践への想像力をかきたて、社会変革のヴィジョンをインスパイアする²⁶⁾。そして政治的・社会的諸秩序の変革を企てる際にわれわれが用いるべき尺度は「愛の尺度」である。イエスの教えにおいて愛は正義の究極的規範であり、人類統一の新たな諸形態をうみ出すダイナミックな現実である²⁷⁾。

以上が W. パネンベルクのキリスト教倫理の概要であり、次の課題はこのキリスト教倫理の構造をより明確にするためにそれを「法の神学²⁸⁾」との関連で考察することである。われわれはまず W. パネンベルクによる従来の「法の基礎づけ」に関する歴史的考察とその批判を跡づけ、次に彼のポジティブな「法の基礎づけ」を検討する。

26) Cf. GdC., 390 ff. DG., 159ff.

27) Cf. TaKG., 81 f. なお「変革の倫理」といわゆる「革命の神学」との異同については、GucE., 692. と TaKG., 85. を参照。

28) W. Pannenberg, „Zur Theologie des Rechts“, *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1963, 1-23. —以下, ZTdR. と略記。

29) Cf. ZTdR., 1 ff.

III

プロテスタント神学における従来「法の基礎づけ」は W. パネンベルクによると次の二つに大別される²⁹⁾。一つは神によって措定された人間生活の秩序を、それが創造の秩序であれ、保持の秩序であれ、正しい法の根拠とみなす立場であり、他はキリストの啓示から法の基礎づけを行おうとするものである。Elert, P. Althaus, E. Brunner などは前者に属し、後者は周知のごとく K. Barth の『義認と法』(1938 年)にはじまり、E. Wolf などによって展開されている。しかしながら、秩序の神学もキリスト論的原理からの演繹も法実証主義を十分に克服することができなかった。これは十九世紀以来展開されてきた精神科学的実証主義を支える歴史意識が神学ではまだ克服されなかったことと関係する。実証主義との対決は歴史意識との対決であるが、トレルチ以後のプロテスタント神学、特に弁証法神学は歴史主義の問題を無視してきたと言ってよい。歴史的思惟はあらゆる絶体的規範・超時代的尺度を相対化し、自然法もある時代の人間性の表現にすぎないとする。したがって、神学はこの歴史意識の積極的克服をその思惟の発端におかない限り、法の歴史性を公平に評価する法概念を展開することができない。W. パネンベルクがこの歴史意識の積極的克服・包括的歴史神学の樹立を意図していることは既述のとおりである。

秩序の神学 (die Theologie der Ordnung) は自然法的伝統とある親近性を有するにもかかわらず、常にそれと結びつけられる必要はない。例えば、創造の秩序は人間に本質的に属し少なくともその中心では変らない人間関係を表現している。が、結婚・家族・国家・教会とい

った創造の秩序は、抽象的・普遍的人間関係や啓蒙主義の自然法の意味での理想的理性規範ではなく、具体的・社会的生活を問題としている。規範的自然法 (das normative Naturrecht) と制度的自然法 (das institutionelle Naturrecht) は区別され、秩序の神学は後者にかかわっている。しかしながら、E. Brunner のように規範的自然法を創造秩序という制度的自然法と結びつける者もあれば、P. Althaus, H. Thielicke, W. Künneth のように自然法の形式主義を徹底的に批判する者もある³⁰⁾。P. Althaus は秩序を不変的、静的図式で把握することに反対し、秩序は所与であると同時に課題であるとする。彼は従来の秩序概念が歴史的現実を把握しきれないことを意識しているわけであるが、これはまた秩序概念の補完として実証主義が必要であることを示唆している。D. Bonhoeffer は秩序の代わりに「委託統治」(das Mandat) の概念を選ぶ。というのはそれによって秩序を不変的存在構造と考える誤解が避けられ、P. Althaus の意図と同じように、人間の責任の必然性が結婚・国家・教会といった課された存在を通じてより明瞭になるからである。Dombois は「制度」の概念を使って法形成のダイナミックな側面を表現しようとする³¹⁾。だが以上の三者とも、どれだけの数の「課題」「委託」「制度」をいかなる理由で選択するのかを明らかにしていない。また、この不変的要素と可変的要素の関係がいかなるものであるかも不明瞭である。結局、これらの立場では人間が元来本質的なものに出会うことが前提とされ、歴史的・可変的

30) Cf. H. Thielicke, *Theologische Ethik II/1*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959.

31) Cf. W. D. Marsch, „Evangelische Theologie von der Frage nach dem Recht,“ *Evangelische Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag, Heft 11, 1960.

なものは常に第二次的なものとされていると言わなければならない。

人間関係の基本構造が人間の被造の本性と共に与えられ、その核においては少なくとも常に不変であるとする非歴史的表象は、それが経験的に示しうると考えられる時、根本的な批判に出会う。すなわちそのさい罪の問題が曖昧にされるからである。もしも人間が全くの罪人であるとするならば、被造の本性に無傷の領域を残すことはできない。それゆえ秩序の神学を主張する者も創造秩序の概念を断念し、その代わりに保持の秩序——墮落した人間を罪の破壊的作用から防ぐために、あらかじめ神によって罪の前提の下に与えられた秩序——について語る。そしてこの場合多くの者（Kunneth, Schlink, Thielicke, Brunner, etc.）はこの保持の秩序がイエス・キリストにおいてはじめて正しく認識されるところで一致している。しかし、われわれは保持の秩序を主張する立場も依然として「秩序」概念に固執していることに注意しなければならない。不変的「秩序」概念はそもそも聖書に由来するものなのであろうか。W. パネンベルクが問題とするのはこれである。彼によれば、不変的秩序思想は元来ギリシアの思惟に由来するものであり、聖書的・ヘブル的思惟とはおよそ無縁なものである。ギリシアの思惟は「原像一模像」の図式に規定され、不変的宇宙秩序の世界概念をもっているのに対し、ヘブル的思惟は常に新しきもの、いまだ聞かざるものを創造する神の現実に貫かれている。この神の自由に対する信仰は、一見無意味と思われる偶然性に耐え、世界全体を歴史として把握する力を与える。出来事の継続性と信頼度を根拠づけるのはイスラエルの神の「真実」(die Treue³²)である。自由

32) Cf. ZTdR., 6.

な神の真実に基礎づけられた継続性は不変的構造の観念とは全く別種のものであり、不変的構造の観念は継続的現象のうわべをとらえたものにすぎない。したがって、自然法もまたこの歴史を知らぬギリシア的思惟の産物である。ヘブル的思惟においては正義も神の真実に基礎づけられ、同時に人間共同体の忠実 (die Treue) として規定される。歴史主義の克服はこの神の歴史としての世界という現実把握によってのみ可能なのである。

K. Barth は秩序の神学にくらべ聖書の歴史意識をはっきりととらえ、歴史的格をもつ神の側の恒常性を問題とし、その中で神と人間の具体的出会いが生ずる倫理の場を水平的関連に認めている。が、結局は倫理学をキリストの出来事という垂直線から展開していると言わざるをえない³³⁾。というのは、K. Barth はイエス・キリストにおける神の人間化とのアナロジーでのみ人間を理解しようとしているからである。彼にとってキリストの出来事以外のものが支配的となることは「自然神学」になることに他ならず、その意味で秩序の神学も自然神学となるのである。しかしながら、旧約聖書が証言しているようにイエス・キリストを人間と神の歴史から理解する代わりに、人間一般の存在をイエス・キリストの人間性から理解しようとする時、そこに歴史的地平の喪失が生ずる。聖書の思惟は既述の如くこのような Urbild-Abbild 図式を原理的に克服しており、キリスト教神学は類比法 (der Analogieschluss) を基本的思惟様式とすることはできない。K. Barth の問題は 部分的内容にではなく神学構造それ自体にある。ただし、K. Barth に対する批判は秩序の神学への逆行を示唆するものではな

33) Cf. ZTdR., 7.

い。なぜなら、法のキリスト論的基礎づけは存在者の本性に関する無時間的・ギリシア的理解を無批判に受けつぐことがなかったからである。歴史の統一性は啓示の歴史として神のうちにその根源をもち、啓示の歴史との関連でのみ法の基礎づけをなしうることを示した点で K. Barth は秩序の神学に優っていた。しかしながら確かに、法の基礎づけはギリシア的思惟からの解放が徹底しているほど、聖書の歴史的思惟の地平に近づくが、それは単純に排除されるのではなく、歴史化されて受容されなければならないのである。

自然法が実定法の偶然的歴史形態を十分に把握することができないことはすでに述べたとうりであるが、キリストに総括される「契約」に法の神学的根拠を見い出そうとした Jacques Ellul もまたあまりに一面的である。J. Ellul のように契約の概念からだけ出発するのではなく、契約の概念に特有な仕方で総括されている神の歴史の豊かさを考慮して始めて本来の目的に到達することができる。そしてこの枠組の中でこそキリスト論的法の基礎づけは内容豊かなものとなるのである。Erick Wolf もキリスト論的法の基礎づけを意図しているが、神の歴史とイエス・キリストの歴史的関連を考慮しなかったため、非常に形式的な分析に終わっている。彼は「人格性」と「連帯性」を原法(Urrecht)と考える。人格性とは神に対する人間の応答責任性であり、連帯性の根拠は神御自身が人間になられたこと、すなわち人間の兄弟・模範となられたことにあるとする。しかしながら、この二つの概念は彼の意図に反して大きな欠陥を含んでいる。彼が言う意味での人格性の概念は、一般に人間が神との連関で理解されているところではどこでも認識され、わざわざキリスト論をもち出す必然性がないからである。イスラ

エルの神が何故全人類の神であるかが不明瞭なままである。連帯性の概念もイエスの運命に働く神の愛を問題としている限りで正しい方向性をもっていると言えるが、神の愛の創造性が見失われ、規範的なものにすぎなくなっている。その反面、E. Wolf のすぐれた点は原法から直接単純に具体的法を導き出すことなく、それを既存の法現象の批判的選択と新しい法形成の調整原理と考えていることにある³⁴⁾。

以上が従来「法の基礎づけ」に対する W. バネンベルクの批判の概要である。われわれの次の課題は彼の積極的「法の基礎づけ」を考察することにある。そのさい特に彼の人間論—「世界開放性」—の内容と位置づけに注意する必要がある。

IV

法の神学は、ある原理からではなくその中で法形成の歴史的 성격が明らかになる具体的歴史的地平から出発しなければならない。この法は法共同体³⁵⁾の中で実現されるべきある普遍的人間学を前提としており、その解明なしには法の理解も不十分である。さらに法は人間の規定 (die menschliche Bestimmung) との関連で神観念に連続してい

34) Cf. T. Herr, *Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart*, München: Verlag Ferdinand Schöningh, 1972.

35) ただし、W. バネンベルクはここで Tönnies によって主張された自然発生的共同体 (die naturhaft gewachsene Gemeinschaft) と法秩序社会 (die rechtliche geordnete Gesellschaft) の対立をもち出すべきではないとする。なぜなら、いかなる共同体もそれが存続するためにはその構成員が相互に責任を負うある固定した秩序 (役割分担) が必要であり、たとえ明白に定式化されないとしてもそれは相互承認による法関係のうちにあるからである。(Cf. ZTdR., 12. WidM., 68.)

る。したがって以下の論述は、人間の規定→神観念→法の問題、の順序で展開される。

人間の特異性は、他の動物とちがって環境に縛られているだけでなくそれを超克する「開かれた存在」(die Offenheit)「世界開放性」(die Weltoffenheit)にある³⁶⁾。人間は絶えず新しきもの、新鮮な経験に開かれている。彼は自己の世界経験を通じてこの規定(自己の衝動の全体³⁷⁾)に答えようとする。が、既存の世界は規定を満たすのに十分ではなく、そこで人間は所与の世界を作り変え文化世界を形成する。人間はこの意味で文化的存在である。既存の世界は人間にとって課題であり、人間はそれを変革し続ける。しかしながら、彼は自然のみならずすべての文化的実現を超えて問う存在であり、文化形成物も人間の規定の究極的成就とはなりえない。それゆえ自然法の代わりに、その時々文化の最高原理と結びつけられた文化法(das Kulturrecht)をもち出すことによってすべてを解決することはできない。人間の世界開放性はすでにある世界への開放性ではなく、すべての自己形成的世界を超え出る開放性であり、知られざる対象への無限の依存性を示している。人間はその存在全体において問いであり、もしもこの問いの答えがないとすれば、人間存在それ自体が無意味となる。世界開放性は未決の性格をもちつつも、それは答としての現実性が出迎えてくれるとの期待のうちに行為される営為である。事実、答は神のうちにある。しかもこの場合の神とはまず第一に知られざる現実に対する名前にすぎなく、この議論をもって自然神学と決めつけることは

36) Cf. WidM., 6 ff.

37) Cf. op. cit., 10.

できない。人間はこの開放性のうちに究極的にはまだもっていないものを問う。人間存在の世界開放性から神がどういうお方であるかを決定することはできない。この点でわれわれは近代の主観性と訣別しなければならない。人間の問いに対する答は、それが問う現実全体の経験によってのみ与えられるのであり、人間の規定としての問いは人間がその中にいる現実全体への問いと密接に関連している。

人間の回りに見い出される現実はその自体統一性をもつ全体ではない。人間の世界開放性がめざす知られざる神は、その問いの光の中で解明される存在するものや全体としての世界と区別されなければならないが、神理解はそのつど一定の世界理解と対応している³⁸⁾。神観念と世界理解の対応を明瞭にする例として、世界の宇宙論的理解と歴史的理解があげられる。両者とも問題としているのは部分的領域ではなく現実全体である。宇宙論的理解の場合、神は現存の世界秩序の起源と考えられ、不変的秩序思想がその世界理解を規定している。諸現象はそのうちに、あるいはその背後に不変の本質をもっているとされる。ところが現実全体が歴史として理解される場合には、出来事の思いがけない闖入・偶然性に目がむけられる。この理解にとって諸現象、諸形態はそれ自身のうちにすでに本質を有するものではなく、未来がその現在を規定している。現在の部分的意味内容は万物の終末に到ってはじめて究極的に開示される。その偶然性にもかかわらず個々の出来事が関連性を有するのは、それが未来に規定されているからである。われわれは、過去がすでにそれ自身同じ未来によって方向づけられていたがゆえにその連続性にさかのぼりうるのである。過去と現

38) Cf. DG., 44 ff.

在が未来の原因ではなく、未来が現在と過去の原因である³⁹⁾。この歴史的現実理解こそイスラエルの世界理解であり、神経験である。神は未来なるお方であり、人間の終末論的規定を通じて歴史に深くかかわっておられる。聖書の神がはたして真の神であるか否かは、この人間の規定とそれと関連する現実全体の理解にどれほど深く光を投ずるにかかっている。

さてそれでは以上の事柄と法の問題はどのようにかかわるのであるか。聖書の神による現実存在の解明において問題になるのは、究極的には法の現実ではなく、人間の終末論的規定である。そしてこの規定が神に対する開放性として法と関係する。人間が神に対する問いとともに問う現実総体の統一性は、人間の外部にある世界の統一のみならず人間相互の統一をも含んでいる。開放性としての人間の規定は人によってちがうものではなく、各人に共通なものである。人間の規定は同一構造をもち、それゆえに共通の生活様式が追求、形成される。神・世界・人間についての真理は単に私的な事柄ではなくすべての人間にあてはまる事柄であり、結局、人間が自己を共同体と結びつけることは人間の規定の統一性によってのみ理解可能となる。しかしながら、万人に共通な終末論的規定は、その帰結としての統一的共同体形成の必然性にもかかわらず、歴史上の共同体においてはまだ究極的成就を経験していない。現実の共同体は人間の終末論的規定の暫定的実現にすぎなく、そこに共同体形成の志向と同時に既存の共同体超克の志向がうまれてくる。法とは具体的状況での人間共同体の現実と理想の定式化であり、それは常にその前提である人間の規定、その目標

39) 註 16) を参照。

である現実全体、さらにその究極的成就である神の問題とつらなっている。法と宗教の積極的関係を主張することは一般に言われるように必ずしも保守的状态に逆行することではない。法と宗教の積極的關係は、人間の規定の共通性から生ずる共同体形成の必然性とその規定が開放性の性格をもち、すべての世界内的実現をこえて神をめざすことのうちにある。したがって人間が神の現実から理解される ところでは、その規定がすべての者に共通であることが明らかになり、各人は仲間とともに共同体形成へとむかう。それはたとえ歴史的に制約された暫定的なものだとしても、各個人はその共同体の中でのみ自己の人間の規定において神と直面しつつ生きるのである。

われわれはこの視点からイスラエル宗教の普遍的・人間学的重要性を正しく把握することができる。イスラエル宗教は他の宗教とちがって神の律法の宗教と言われるが、その法共同体 (die Rechtsgemeinschaft) を基礎づけているのは神とイスラエルの契約である⁴⁰⁾。神と人間の交わりの規定は人間同士の交わりを通じて現実化され、人間の共同体は逆に神への開放性によってその成就を求める。イスラエルの法共同体を基礎づける神の契約に対する信実さ・神の義は神が人間の法共同体を完成することによって成就される。そして神の契約がイスラエルの選びを通じてすべての民にむかうように、イスラエルによって待望され神によってたてられるべき法の終末的共同体はすべての国民を含む。それは神の国であると同時に真の人間性の国である。イスラエルの王の名称であるメシアは元来民の法共同体に対し責任を有する者をさし、実際には祭司や長老が地方の法共同体の指導者であった

40) Cf. ZTdR., 17. WidM., 74 ff.

としても、王は神によってたてられた法と正義の番人であった⁴¹⁾。しかしながら、法生活の発展はこの王の理念を曖昧にし、北王国と南王国の双方で預言者達の激しい批判を招いた。例えば未来の救済に関する預言者イザヤの表象は本質的にはその中で支配者が法を実現する平和の国であった（イザヤ 11: 3-5⁴²⁾）。イザヤの場合、メシア待望は完全な法共同体の実現と緊密に結合され、イスラエルのメシアが実現する法のゆえに他の民もまたダビデの王座に目をむけるのである（イザヤ 11: 10）。バビロン捕囚以後この預言者の伝統は、祭司的伝統すなわちイスラエルの法伝承はその歴史的制約にもかかわらず、普遍的に妥当し、捕囚以後の共同体のうちに究極的成就が見られるとする伝統と対立しつつ保持された。それは歴史上のある特殊な法共同体が神の *Recht* の究極的实现を要求しうるかどうかという問題であるが、預言者的伝統は終末論的神の国待望に基づいて法形態の暫定的性格を洞察していた。法は将来への見通しの中で特異な仕方での神の根拠と関連する。しかしバビロン捕囚以後クムラン教団のような存在にもかかわらず、イエスの出現に到るまで、既存の法共同体を神の将来との関連でのみ認める暫定的アспект（*der vorläufige Aspekt*）が前面に出てくることはなかった。

イエスにとって正義を制約する唯一のものは、到来しつつある神の支配に対する心構え、神への回心であった⁴³⁾。到来しつつある神の支

41) Cf. GdC., 240 f.

42) Cf. ZTdR., 18.

43) W. パネンベルクによると、旧約の「正義」（*die Gerechtigkeit*）の概念は「忠誠」（*die Treue*）の意味をもち、それは共同体への忠誠（*die Gemeinschaftstreue*）となったあらわれた。義とは一度かかわった共同体に *Treue* によって規定されている態度である。

配への無条件の信頼は人間を神の前に正しいものとするのに十分であり、それゆえイエスは御国の接近に関する彼の告知を信じた者の罪をゆるすことができた。罪人に対する神の愛は、イエスの終末論的使信が人々の間で法の新しい基礎づけとなるかけ橋である。神はイエスの告知を通じて御自身との交わりの確実さ、規定の成就、救いを人間に与えられた。しかも、神はこれを人間の規定がそうあったようにすべての者に受け入れられるべきものとして与えられた。したがって、神の愛こそそれを受ける人間同士にあらゆる分裂をこえて共同体を形成させる原動力である。この人間の社会生活を法秩序として形成する命令は確かに神の将来から生ずるのであるが、そのためにかつて見い出された形態が永遠に拘束力をもち続けるのではなく、法はそれぞれの状況に応じて神の将来から繰返し新たに獲得されねばならない。さもないと法は人間不在のあるいは人間虐待の道具と化してしまうからである。イエスの終末論的使信は固定化し状況適合性を失ってしまった伝統からの自由をうみ出す。神の将来から放射される神の愛はいまだ来たらざる単なる未来ではなく、イエスの業と使信のうちにすでに *proleptisch* に現在化しており、それゆえ原始教団は彼をイスラエルによって待望されたメシアであると宣教した。しかしながら、教会それ自身はまだ *societas perfecta* ではなく、完全な法共同体としての神政性を要求することはできない。むしろ、教会は社会生活形成のために常に新たなエネルギーを神の将来から獲得する終末論的共同体である。キリスト・イエスを告白する教会はしたがってもしもその告白が正しければ、法を形成する愛の力を全人類共同体形成のために用いるはずである。

イエス・キリストによって啓示された神の愛は人間の規定の統一性の実現であり、愛による法形成を惹起する⁴⁴⁾。人間は愛を通じて自己に敵対するものを承認し、それによって以前には存在しなかった共同体に到達する。Dombois はこの承認 (die Anerkennung) の概念を法の根本的カテゴリーと呼んでいる。事実、構成員の相互承認に基づく共同体のみが自由で創造的な性格を担いうる。このような理解は法哲学史では Hegel にまでさかのぼる。彼は疎外された者の相互承認をキリスト教的「愛」の概念のうちに見い出した。Hegel にとって、すべての法形態の根本にある「承認」はキリスト教的「愛」に起因する。「愛は人間共同体の新しい形態、分離された者の結合を繰返し創造することによって、実定法 (positives Recht) をうみ出す⁴⁵⁾。」愛から生ずる法は無時間的妥当性を要求しうる理想的秩序ではなく——したがって自然法ではなく⁴⁶⁾——それは新しい状況が新しい解決を要求する時まで暫定的に妥当する具体的問題に対する具体的解決、すなわち実定法である。イエス・キリストにおける神の愛の啓示に基づく神学的法の基礎づけは、理想的・唯一回的・啓示神学的に保証された法秩序の企てとは何ら関係がなく、むしろ、共同体をうみ出す愛による実定法の実現と深くかかわっている⁴⁷⁾。愛は共同体形成の基盤である相互承認をうみ出し、相互承認は愛のうちにある Treue の契機を通じて

44) Cf. GdC., 239 ff. 「イエスの使信は確かに人間が共存する法共同体の根拠づけの問題とは全く関係がなかった。しかしながら、法 (Recht) を愛から基礎づけることはイエス自身の告知の帰結である。それはイエスがユダヤの律法を彼が愛について語ったことでもって解釈しようとしたことと対応する。」(GdC., 241.)

45) ZTdR., 22. 註 13) を参照。

相手を一定の役割において受入れることによって「権利」「法」の概念をうみ出す⁴⁸⁾。共同体は自らの崩壊を防止し、各人の権利を守るために、愛を認めない者の権利を削減する規範的法を必要とする⁴⁹⁾。が、それは共同体の危機そのものを根本的に克服することはできない。

- 46) ただし、W. バネンベルクは E. Bloch の *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1961. を高く評価し、E. Bloch のように自然法をよりよい将来の先取りと考えることは、自然法論者には久しく知られなかった思想の真理性を明らかにしている点で画期的であるとする。しかしながら、われわれは W. バネンベルクが E. Bloch 流の自然法解釈もまた終末論的法待望(die eschatologische Rechtshoffnung)の中でのみ真理性を有すると考えていることに注意しなければならない。また、われわれはこれまで W. バネンベルクと E. Bloch の関係を論ずる機会もたなかったが、次のような引用は特に存在論との関連で明らかに後者の前者に対する影響を予想させる。「正しい創世はしかあれとの同意でないどころか 初めの事実でもなく、途中の実験にしかつ終りの課題であります。」(E. プロッホ『哲学の根本問題』法政大学出版局、1974 年、69 頁)「この創始はけっして過ぎ去ったのではなく、ぬきんでて、「いま」のうちで、「いま」のうちからのめり出る未来的なもの、あるいは世界成果としての解かれた創始の過程そのもののうちからいよいよ正確に現われ出る創世である。」(129 頁)「アルファは再想起によってではなく、目標への誠実によってはじめて、かつ新しさとして出てくる。そして世界の「創造」は最も不完全な存在から生じるのであり、神話的に逆投射された最も完全な存在のようなものから生じるのではない。」(145 頁)「人間は本質的に未来によって規定されている。」(E. プロッホ『希望の原理』合同出版、1973 年、4 頁)「本質とは既存性のことではない。その逆なのだ。世界の本質はまさしく最前線に横たわっているのである。」(23 頁)「あらゆる古典における古典的な本性は……前方を指し示す課題であり、過去からではなく、未来からやってきて、みずから充分に未来を語り、語りかけ、呼びかける、ひとつの解決である。」(210 頁)「現実のプロセスである。過程は枝分れして現在と解釈されていない過去と、なかでも可能な未来との間を媒介する。」(268 頁)

47) Cf. GdC., 240.

48) Cf. WidM. 69f. なお、共同体を破滅へと追いやる人間の罪（人間存在の分裂性）については註 52) を参照。

愛は疎外され絶望の状況にある者との意志疎通と共同生活の可能性、法の違反者が再び社会に復帰する可能性を見出す。法は正義に従属・奉仕し、しかも正義を実現するのは愛だからである。現実はいわば愛の道具として創造されているのであり、人間は自然のなりゆきにまかせることなく、所与のものを超え、いまだ完全にはあらわれぬ神の将来にむかって進みゆかねばならないのである。キリスト教の神理解は人間に自己が世界から呼び出されつつ世界と隣人への創造的愛に生きるべきことを教える。神の愛に基づいてのみ「法の日常的改革⁴⁹⁾」が現実となり、生の困危と現実の敵対構造に直面する勇気が与えられる。既存の法は、将来なる神によってのみ究極的成就を経験する人間の終末論的規定の光の中で、愛を内実化するものへと変革されねばならず、その限りでのみ法は持続性をもつ。愛は社会の法秩序に生命を与え、さらに既存の法秩序を超え出る「法の成就⁵¹⁾」なのである。

V

これまでの論述から明らかなように、W. パネンベルクにおけるキリスト教倫理は彼独自の啓示理解、すなわち歴史としての啓示に規定されている。キリスト教倫理を基礎づけるのは到来しつつある神の国である。万物の存在根拠は終末（未来）にあり、その内実は終末の先取りとしてのイエスの復活が示しているように「神の愛」である。万物はただ神の愛によってのみ歴史的現在を保証されている。イエスの復活にあずかる者はこの愛に参与し、自己の規定の成就を *proleptisch*

49) Cf. op. cit., 72.

50) ZTdR., 22.

- 51) 「旧約の律法とイエスの関係」はキリスト教倫理にとって重要な問題であるが、本論ではこの註でふれるにとどめておく。W. バネンベルクはそれを主に「キリスト論要綱」の第七章 II „Jesu Selbstverständnis und der Verhängnischarakter seiner Verurteilung“ (GdC., 257-265.) で論じている。――イエスは形式的 (formell) には律法を攻撃しなかったが、自己の権威をモーセの律法の上位においたため、律法に忠実なユダヤ人によって神を冒瀆する者として処刑された。しかしながら、イエスの復活は神御自身によるイエスの生涯の嘉納であり、それによって律法の名の下に行われたユダヤ人の判決は逆転し、律法の非妥当性があらわになった。律法からの自由のメッセージはこの復活の視点から生じた。パウロはこのことを最初に認識した。他方パレスチナ教団 (例えばマタイ) は申命記 18:15 の新しいモーセの像との関連でイエスを解釈した。パウロもまた律法と十字架の非連続性の認識にもかかわらず、律法が完全に廃棄されたとは考えていなく、むしろ救済史における律法の位置を確立しようとしている (ローマ 3:31, 5:20, 7:4, 10:4)。律法の終り (ローマ 10:4) とは、キリストと結ばれた者が律法から自由であること、しかもキリストによる愛における律法の成就にあずかっていることを意味する (ガラテヤ 5:14, 6:2, ローマ 13:10)。ローマ 2:14 以下で、パウロはユダヤの律法を人間一般の状況を代表するものと考え、さらに彼は十字架上で完遂されたイエスの救いの出来事を律法の普遍的な重要性によってすべての人に関係づける可能性を認識している。事実、イエスは法一般を否定したのではなく、自由な権威で解釈したのであり、愛の戒命もイエスの使信と伝統的法との連続性を示唆している。だが、パウロはこの連続面 (ローマ 13:10, ガラテヤ 5:14) とイエスの復活が示す断絶面の関係を明らかにしなかった。彼は一方でガラテヤ 3:19 のように律法をユダヤの法と同じと考え、したがって時間的に限定された有効性をもつと考え、他方でローマ 2:14, 7:25 のように救いの普遍性のゆえに同じユダヤの律法の普遍妥当性を主張している。パウロはこの点で *der Rechtswillen Gottes* と *die besondere israelitischen Rechtstradition* を区別するのに失敗していると言わねばならない。W. バネンベルクはこの問題に対し次のような答を与えている。すなわち、ユダヤの律法はイエスとの衝突によって、それまで担ってきた意義 (*die geschichtliche Gestalt des guten Willens Gottes*) を失ったが、他方でこの律法に元来脈打っていた神の意志は、イエスの行為と運命に啓示された愛の力に基づく彼の愛の戒命という新しい究極の形態をとったのである。この愛の力から常に新しい人間関係、新しい法秩序がうまれる。しかしながら、それはかつてのユダヤの律法のように無条件の拘束力を要求することはできないのである。

に経験する。愛は人間の規定の成就であり、相互承認の中で現実化する。そしてこの相互承認は、人間の規定の共通性とともて共同体の結合力であり、存在根拠である。世界開放性の性格をもつ人間の規定はすべての所与の現実をこえて神の究極的到來へとむかう神開放性である。そこに「変革の倫理」がうまれる。しかもこの変革の倫理は、歴史的・間接的啓示理解と歴史の未決性から生ずる万物の暫定性の認識と矛盾するものではない。すべてが相対的であると知りつつその相対性を生きぬく、それがキリスト者である。その可能根拠は神の *proleptisch* な愛の啓示、すなわちイエスの復活にある。教会の使命はこの愛の先取りと暫定性の認識を証示することにある。到來しつつある御国に自己を閉ざし、自己絶対化に陥る罪⁵²⁾を指摘するのが教会である。共同体の法もまた人間の規定の共通性とその成就としての神の愛に根拠をもち、それは常に究極的愛をめざす実定法となるはずである。あらゆる分裂やあらゆる悩みを超えて共同体を捜し求める神の創造的愛の力によってはじめて、人間は各自の分野を受けもちつつ、現

52) W. パネンベルクによれば、あらゆる人間の生は自我関係性 (*Ichbezogenheit*) と世界開放性の緊張の中で営まれており、人間はこの自我関係性と世界開放性の抗争をみずから解決することはできない。人間の規定はわれわれ自身からは依然として到達できない自我と現実の統一を課題としており、その統一はただ神からだけ受けとることができる。ところが自我が世界開放性と対立するとき、神に対する閉鎖性がうまれる。この閉鎖性こそ罪の本質であり、それは空間的のみならず、時間的にも経験される。だが自我それ自体が罪なのではない。人間には世界を処理するようにとの委託が神から与えられており、その限りで、自我もまた神がよしとされた創造に属している。しかしながら、自我がより高次の生の統一の中に適合していらず、自己自身に固執することによって人間の規定に矛盾するようになるとき、それは罪となるのである。(Cf. *WidM.*, 40ff.) また罪の赦しに関しては *DG.*, 167ff. を参照。

実の統一性に対する創造的責任を認識することができるのである。
W. パネンベルクによればキリスト教倫理は今やあらゆるギリシア
的・不変的秩序思想から解放され、「愛による変革の倫理」とならな
なければならないのである。 (1974. 11. 27 記)